L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

69e ANNEE — (7e Série)
N° 7. — 12 FEVR. 1959

La Morale de Saint Grégoire

PLAN

I. — *Vie et œuvres*

a) Vie.
b) Œuvres :
1. Œuvres morales.
2. Autres œuvres.

II. — *Fondements de l'obligation morale*

a) L'image de Dieu dans l'homme.
b) Les sanctions morales.

III. — *Les vertus*

a) Les trois sortes de vertus.
b) La foi.
c) L'espérance.
d) La charité.
e) Les vertus morales.
f) Les vertus de St-Esprit.

IV. — *Le péché et la pénitence*

a) Le péché.
b) La pénitence.

V. — *Les états de vie. Les clercs et les moines*

a) Les Moines. La vie contemplative.
b) Les Clercs et la *cura pastoralis*.

VI. — *Directives pastorales*

a) Tendances générales.
b) Recherche de l'équilibre moral.

INDRODUCTION

On a coutume de donner quelque attention aux grandes controverses doctrinales ou aux pages les plus saillantes de l'histoire de la théologie. Avec raison, en effet, on estime que le passé peut faire comprendre le présent et qu'un enseignement sainement traditionnel doit sans cesse revenir à sa source.

Mais n'a-t-on pas tort de sa cantonner uniquement dans certains secteurs privilégiés ? On dirait, par exemple, que la philosophie médiévale intéresse un vaste public alors que la théologie de la même époque reste un domaine peu exploité. Pour dix histoires consacrées au premier sujet, en effet, c'est à peine si l'on en trouve une qui traite du second.

De tous les secteurs de l'histoire de la pensée, il en est peu, me semble-t-il, qui soit aussi délaissé que celui de la Théologie morale. C'est en vain, d'ailleurs, qu'on chercherait dans les rayons de nos bibliothèques une étude synthétique qui lui soit consacrée.

Peut-être serait-il possible de préparer pareille synthèse petit à petit en tentant des essais, consacrés à tel ou tel auteur qui a eu une grande influence dans l'évolution des idées. C'est ce que je voudrais faire ici pour S. Grégoire qui, au début du Moyen Age, fixa l'orientation de la théologie morale pour six siècles.

I

VIE ET ŒUVRES

Vie

Grégoire naquit à Rome, vers 540, d'une famille sénatoriale qui avait déjà donné un pape à l'Eglise : Félix III qui avait régné de 483 à 492.

C'est dans la riche demeure patricienne du Mont Coelius que S. Grégoire reçu sa première formation religieuse et classique : comme d'autres à la même époque, il y apprit sans doute ensemble Virgile et les Psaumes [1]. Il suivit ensuite les cours des écoles publiques impériales, alors bien déchues mais qui se maintenaient cependant à un certain niveau, malgré le malheur des temps, pour tout ce qui concernait le droit. C'est là que Grégoire se prépara aux charges administratives qu'il assuma dans la suite. Ses propres qualités de pondération et d'autorité lui valurent d'accéder aux fonctions de préfet de la Ville [2] en 573, c'est-à-dire en un moment particulièrement critique.

L'année suivante, il renonçait à sa carrière et embrassait la vie monastique dont l'exemple lui était donné par sa propre mère, devenue veuve, et plusieurs de ses tantes. La plus grande partie de son héritage fut transformée en biens ecclésiastiques : il fonda plusieurs couvents et fit de son palais du Coelius un monastère, où il pratiqua des observances inspirées surtout par la règle de S. Benoît. Trois ans plus tard, le pape Benoît Ier faisait de lui un des « sept diacres régionnaires ». Son successeur, Pélage II, envoyait Grégoire quelques mois plus tard à Constantinople comme « apocrisiaire » [3] auprès de l'empereur, espérant de celui-ci un renouveau d'intérêt de Byzance pour Rome de plus en plus menacée par les Lombards.

Grégoire passa donc près de dix ans à Constantinople (578-586), logé au palais de Placidia, qui était traditionnellement affecté à l'ambassade du pontife romain. Il y vécut en moine, avec quel-

[1] H. Dudden, *Gregory the Great*, t. I, Londres, 1905, p. 70.

[2] Préfet ou prêteur, le texte n'est pas net. Mais comme le fait remarquer Dudden, *Gregory the Great*, t. I, p. 101, la différence entre les deux fonctions n'est peut-être pas bien grande à cette époque.

[3] Sur les fonctions d'apocrisiaire voir l'article à ce nom, dans *DACL*.

ques-uns de ses frères du Coelius qu'il avait emmenés avec lui : c'est pour eux qu'il entreprit de commenter le livre de Job, préparant ainsi ses *Moralia in Job*. Il n'en oublie pas pour autant les devoirs de sa charge, entretient avec les empereurs Tibère et Maurice les meilleures relations et est un instrument actif de l'action pontificale.

En 586, Grégoire obtint de rentrer à Rome et de reprendre la vie monastique à son monastère pour lequel il rapportait une relique insigne de son patron, Saint André. Il prit ou reprit rapidement la tête de la communauté. Il semble qu'il caressa aussi des projets d'apostolat et rêva de partir évangéliser l'Angleterre. Empêché de mener à bien cette œuvre, il devait la réaliser plus tard par la mission de S. Augustin de Canterbury.

D'autres tâches l'attendaient sur place, en effet. A la mort du pape Pélage (5 février 590) le clergé et le peuple, victimes des revers politiques, de fléaux et d'une épidémie de peste, tournèrent leurs yeux vers l'ancien préfet et apocrisiaire. Ils élurent Grégoire pour pape. Selon la coutume, Grégoire devait demander confirmation de son élection au basileus. Il écrivit dans un sens tout contraire à l'empereur Maurice, arguant notamment d'une santé qui devenait mauvaise, pour éviter le fardeau qui lui était offert. Mais le préfet de la ville substitua à cette lettre une autre dans laquelle il recommandait vivement l'élu, qui avait d'ailleurs déjà dû mettre sur pied les secours rendus nécessaires par l'épidémie et organiser, à titre de diacre, des processions de pénitence. La confirmation impériale ne permit pas à Grégoire de fuir comme il l'avait envisagé ; il fut sacré à Saint-Pierre le 3 septembre 590.

Les quatorze années du pontificat de S. Grégoire sont extraordinairement pleines. Malgré une santé de plus en plus mauvaise, le pontife fut vraiment le pasteur de son peuple auquel il prêchait régulièrement. Premier pape du Moyen Age, il se trouva investi, malgré les réticences byzantines, d'un véritable pouvoir politique qui lui permit de négocier avec les Lombards et de gérer des biens très vastes, dont les revenus lui permirent de venir en aide à une population de plus en plus pauvre. Il gouverna enfin les Eglises, surtout celles d'Occident, avec un zèle minutieux, pleinement conscient de sa mission universelle.

S. Grégoire mourut le 9 mars 604. Ses derniers jours furent assombris par une impopularité croissante : la populace alla jusqu'à livrer aux flammes une série d'ouvrages auxquels il n'avait pu mettre la dernière main. Ceci aussi est bien un trait médiéval.

Œuvres

1. — Œuvres morales

Moralia sive Expositio in Job (*PL* 75, 515-76, 782).

Morales sur Job, livres 1 et 2, introduction et notes de Dom R. Gillet, traduction de Dom A. de Gaudemaris. Coll. « Sources Chrétiennes ». Paris, 1952.

L'ouvrage, nous l'avons dit, fut ébauché à Constantinople. En 584, Léandre de Séville, apocrisiaire des Eglises espagnoles, en emportait une première partie au moment où il quittait Constantinople. En 594, une lettre de saint Grégoire à Léandre, annonce que le pape travaille toujours à son grand ouvrage. En 595, les deux premiers livres arrivent en Espagne, accompagnés d'une lettre-dédicace dans laquelle l'auteur expose longuement son but et sa méthode (*PL* 75, 509-516). Léandre reçoit enfin l'ouvrage en sa forme définitive en 598.

* *

Regula pastoralis (*PL* 77, 13-128).

J. Bousset, **La règle pastorale de S. Grégoire traduite.** Coll. « Pax ». Maredsous, 1928.

Ce travail fut rédigé en 591, donc au début du pontificat de S. Grégoire. Prenant occasion du reproche d'avoir voulu éluder la charge pontificale que lui adressait Jean de Ravenne, S. Grégoire dresse un vaste tableau du ministère épiscopal et sacerdotal en général. On peut penser qu'il s'agit pour lui de fixer les règles de son action et les normes qu'il imposera à ses collaborateurs. Le premier livre traite des conditions requises pour l'accession aux charges de l'apostolat. Le deuxième étudie les vertus requises par le ministère. Le troisième livre est une esquisse de pastorale.

* *

Dialogorum libri IV (*PL* 77, 147-432).

U. Moricca, **Gregorii Magni dialogi, libri IV,** Rome, 1924.

S. Grégoire commença la rédaction de cette œuvre à la fin de 593 et mena à bien le gros œuvre en un an. Il y fit cependant des adjonctions postérieures.

Le sous-titre *De vita et miraculis patrum italicorum et de æternitate animarum* en dit bien le sujet. Les trois premiers livres, en effet, sont constitués par des notices sur des saints, papes, évêques, moines italiens. L'une d'elle est tellement copieuse qu'elle forme une véritable biographie : c'est celle de S. Benoît qui occupe tout le livre second. S. Grégoire souligne avec une attention soutenue les vertus des saints pour en tirer des leçons morales. Il fait aussi une très large part au merveilleux et en cela devait mieux plaire aux médiévaux qu'aux anciens et aux modernes.

Le dernier livre est en quelque sorte un *de novissimis* et étudie la mort, le sort de l'âme après la mort, les œuvres de piété qui peuvent aider les défunts. Il contient lui aussi bon nombre de récits pieux.

* *

Homeliæ XL in Evangelia (*PL* 76, 1075-1312).

Homeliæ in Ezechielem (*PL* 76, 785-1072).

Jeune pape, Grégoire commente devant son peuple les péricopes évangéliques de l'année liturgique. Il prononce lui-même ses homélies ou, malade, les fait lire par un notaire. La rédaction date de 591, la publication de 593. Son éloquence est simple, populaire même en un sens. L'orateur sacré ne traite pas de profonds problèmes théologiques, il enseigne à son peuple les éléments du dogme et de la morale.

Ces homélies occupent encore une place de choix dans le bréviaire romain.

En 593, S. Grégoire entreprit de commenter Ezéchiel devant les fidèles de Rome ; en fait, il ne put parler que des quatre premiers chapitres et du quarantième. Huit ans plus tard, désespérant de pouvoir achever cette œuvre, il la publia telle quelle. Il s'agit évidemment d'un commentaire allégorique qui permet à l'orateur sacré de traiter de sujets chrétiens, doctrinaux ou moraux. On y trouve des exposés sur la divinité du Christ, l'Incarnation, l'Eglise ou sur le libre arbitre, la nécessité des bonnes œuvres, la vertu, la vie contemplative et la vie active, l'apostolat.

2. — Autres Œuvres

Homeliæ II in Cantica Canticorum (*PL* 79, 471).

G. Heine, **Bibliotheca Anecdotorum,** I, Leipzig, 1848, p. 168-186. Cfr. RB, 1929, t. 41, p. 204-217. La substance de ce commentaire est bien grégorienne, mais l'édition a été préparée par Claude de Ravenne.

Commentarii in librum I Regum (*PL* 79, 9-469 ; RB, 1956, t. 56, p. 39-62).

Registrum Epistolarum (*MGH* epist. I-II, 1891-1899 ; *PL* 77, 441 ss ; 84, 831 ss.).

Sacramentarium Gregorianum, edit. Mohlberg, Munster, 1925. Coll. « *Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen* ».

La part exacte de S. Grégoire dans ces textes et les nombreux *fragmenta* ou appendices conservés dans les bibliothèques est loin d'être déterminée. On verra à ce propos la *Clavis Patrum* et H. Ashworth, *Did St Gregory compose a Sacramentary ?* dans *Studia Patristica*, t. 2.

II
FONDEMENTS DE L'OBLIGATION MORALE

a) *L'image de Dieu dans l'homme*

S. Grégoire, beaucoup moins sensible que saint Augustin aux valeurs philosophiques grecques, n'a pas cherché à fonder la morale sur l'eudémonisme ainsi que l'avait fait le grand docteur africain. S'il parle abondamment du ciel et de l'enfer, c'est non par le biais de l'appétit du bonheur, mais comme l'épanouissement d'une valeur et d'une dignité personnelle, comme l'aboutissement d'une vocation. Son point de vue est donc proche de celui de S. Paul ainsi que le décrivait récemment le P. Didier [4].

Au reste, pour S. Grégoire, l'élément premier de la vie morale est la prise de conscience par laquelle l'homme comprend qu'il a été créé à l'image de Dieu et qu'il doit valoriser cette ressemblance par un effort constant. C'est à tout moment que S. Grégoire rappelle le texte de la Genèse (I, 26) : *Faciumus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Dans les *Moralia* [5] par exemple, il dira que l'on peut définir l'homme de trois manières : par sa nature (nous dirions aujourd'hui *natura condita*), comme image et ressemblance de Dieu (Gen., I, 26), enfin par sa faute (Ps., LXXXI, 6) et par sa faiblesse (1 Cor., III, 3). C'est qu'en effet, si le péché est intervenu, la ressemblance foncière n'a pas été entièrement détruite, la grâce du Rédempteur peut la restaurer dans toute sa splendeur.

Lorsque l'Evangile [6] nous parle de la femme qui a perdu une drachme, il met en scène le Sauveur et le pécheur à propos de la ressemblance divine de l'homme. La perte de la pièce de monnaie marquée à l'effigie du souverain marque l'obnubilation de l'image de Dieu chez l'homme. Mais le Seigneur, figuré ici par la femme diligente, n'accepte pas sa défaite : il apporte lumière et secours. La maison éclairée et nettoyée représente la conscience humaine visitée par la grâce, qui lui fait saisir la laideur de ses fautes et lui inspire la crainte de Dieu. Grâce à l'effort conjugué de la grâce et du libre arbitre, la drachme est retrouvée, c'est-à-dire que la similitude divine apparaît à nouveau dans la conscience.

Le thème de l'image de Dieu constitue donc un principe d'action. L'homme ne doit pas régler sa vie sur l'avoir de l'une ou l'autre dignité adventice, de quelque bien passager, mais sur son être et sa nature : *Nolite ergo in vobismetipis pensare quod habetis sed quod estis.* De même dans les autres, il doit respecter la ressemblance divine, la dignité profonde [7]. Quelle est la valeur première à laquelle nous devons être attentifs en eux comme chez les autres sinon que, malgré les misères de la condition humaine, nous portons en nous le sceau du Créateur ? [8]

Il va de soi que cette idée se concrétise par les exemples du Christ qu'il faut imiter et reproduire. Lorsque Job déclare : *Vestigia ejus secutus est pes meus* (XXXIII, 11) il préfigure en son esprit prophétique, l'attitude du chrétien qui prend pour norme l'attitude du Seigneur et cherche à la reproduire [9]. C'est dans le Christ ou dans le Père que nous retrouvons l'idéal des vertus que nous devons réaliser. Le Christ ne disait-il pas que nous devons être miséricordieux comme le Père (Mat., V, 45) et S. Pierre n'écrivait-il pas aux premiers chrétiens : Le Christ vous a laissé un exemple à imiter (I Petr., II, 21) ?

b) *Les sanctions morales*

Cette parfaite assimilation à Dieu ne pourra évidemment se réaliser qu'au ciel où la nature rationnelle et quasi angélique de l'homme trouvera enfin la victoire totale sur l'aspect charnel. Elle sera à la fois un don et une récompense puisqu'elle couronnera les efforts généreusement entrepris ici-bas. Avec le temps et les épreuves, en effet, les mérites augmentent [10].

Le texte de Job (VIII, 20-22) *Deus non projiciet simplicem nec porriget malum malignis, donec impleatur risu os tuum et labia tua jubilo. Qui oderunt te induentur confusione et tabernaculum im-*

[4] G. Didier, *Désintéressement du chrétien. La rétribution dans la morale de S. Paul.* Paris, 1955.
[5] *Moralia*, 4, 13, *PL* 75, 650.

[6] *Homeliæ in Evangelium*, 2, 34, *PL* 76, 1249.
[7] *Homeliæ in Evangelia*, 2, 28, *PL* 76, 1212.
[8] *Regula pastoralis*, 3, 12, *PL* 77, 67.
[9] *Moralia*, 13, 33, *PL* 75, 1141-1142.
[10] *Moralia*, 35, 15, *PL* 76, 769.

piorum non subsistet est, entre autres une occasion pour S. Grégoire d'opposer le sort des bons et celui des mauvais [1]. Sur cette terre, on a parfois l'impression que Dieu se désintéresse de ses serviteurs et reste indifférent à l'action de ses ennemis. C'est qu'il prépare des lendemains vengeurs. Au jour du jugemnt, les justes seront pleins de joie, de rire, d'exultation. Il ne s'agit évidemment pas du rire tel que nous le connaissons maintenant dans notre condition charnelle [2], mais d'une joie toute spirituelle provenant de la contemplation de Dieu. Cette allégresse sera telle qu'elle comblera l'âme et qu'on ne pourra l'exprimer qu'en partie par des cantiques d'action de grâce.

Pour étayer et illustrer son enseignement, saint Grégoire allègue divers textes scripturaires : *Mundus gaudebit, vos vero contristabimini sed tristitia vestra vertetur in gaudium* (Jo., XVI, 20. S. Grégoire ne songe pas ici à la joie de la Résurrection du Christ mais au triomphe de tous les justes au ciel) ; *Videbo vos et gaudebit cor vestrum et gaudium vestrum nemo auferet a vobis* (Jo., XVI, 22) ; *Ridebit in die novissimo* (Prov., XXXI, 25, application à tous les fidèles d'une parole de la péricope sur la femme forte) ; *Timenti Dominum bene erit in extremis* (Eccli., I, 13).

Quant aux damnés [3], ils seront remplis de confusion au souvenir de leurs fautes et dans la conscience de leur culpabilité. La joie qu'ils éprouvent maintenant deviendra un regret et une peine. Ils verront alors comme ils auraient dû fuir ce qu'ils recherchent et combien est triste, au fond, ce qui aujourd'hui les réjouit. Ils seront tourmentés à la fois par le juge qui s'adresse à eux et par la conscience qui fait naître le remords. Tel sera le sort de ceux qui se sont exclusivement attachés aux biens temporels et auront négligé les valeurs éternelles.

III
LES VERTUS

a) *Les trois sortes de vertus*

Pour se rapprocher de Dieu, faire revivre son image en lui, l'homme doit évidemment pratiquer les vertus : les vertus théologales, les vertus morales, les dons du St-Esprit.

A cette affirmation, fondée dans les textes, il nous faut immédiatement apporter un correctif et faire remarquer que le vocabulaire de S. Grégoire est loin d'être aussi précis que celui de la scolastique. La chose vaut d'être notée, non seulement par souci de méthode mais parce qu'elle permet de mieux comprendre le rôle exact que S. Grégoire attribue aux vertus.

[1] *Moralia*, 8, 35-36, *PL* 75, 855-857.

[2] S. Benoît non plus n'aimait pas que ses moines rient. Les anciens, en général, préféraient le sourire au rire proprement dit qui leur paraissait nuire à la *gravitas*. Ainsi un gentleman anglais ne peut-il encore se permettre une exubérance dans la joie, qui serait considérée comme une manifestation de vulgarité. De là l'idée, chez les anciens, que le Christ n'a pu rire. Cfr. Charles, « *L'agelastie du Christ* » dans *Nouvelle Revue théologique*.

[3] *Moralia*, 8, 53, *PL* 75, 857.

Pour lui, en effet, comme pour beaucoup d'anciens, le mot vertu a un sens polyvalent. Il ne désigne pas seulement une attitude de vie morale conforme à la norme de la raison. Il désigne aussi le Verbe de Dieu : *Virtus Dei est atque Sapientia... Jesus Christus Dominus noster* [4] comme chez saint Paul (I Cor., I, 24) ou bien les charismes : *...curationum virtus... medias ergo has virtutes dicimus* [5] une fois de plus en conformité avec le langage apostolique (I Cor., XII, 10). D'autre part, pour lui comme pour S. Augustin, toute vertu chrétienne est nécessairement un don, créé en nous par l'Esprit-Saint. Dès lors l'expression de « dons du St-Esprit » n'aurait plus pour lui un sens propre permettant de distinguer la crainte, la sagesse, l'intelligence, etc., de la prudence, de la force, etc. Toutes ces attitudes d'âme sont *Spiritus Sancti virtutes, dona spiritualia, dona spiritualis gratiæ, dona septiformis gratiæ*. Chez S. Grégoire les dons du St-Esprit ne se distinguent pas foncièrement des vertus cardinales ; c'est là une doctrine que l'autorité de S. Grégoire imposera au Moyen Age jusque tard dans le XIII^e^ siècle.

Ou faut-il donc chercher un principe de distinction et de classification ? Tout d'abord dans les allégories dont use S. Grégoire ; mais dans l'origine historique des listes de vertus qu'il emploie, il se trouve devant différentes listes traditionnelles et il veut les maintenir, quitte à ne pas toujours voir comment elles s'agencent. Il y a les *tria hæc :* foi, espérance, charité, que S. Paul a magnifiées. Il y a la prudence, la force, la justice et la tempérance dont les philosophes ont beaucoup parlé et auxquelles l'Ecriture Sainte fait une timide allusion. Enfin, Isaïe a énuméré six ou sept traits du Messie dans lesquels on peut reconnaître des dispositions morales prônées par l'Evangile. Cette triple énumération ne sera pas de trop pour décrire la riche panoplie du chrétien et énumérer ses devoirs. Cette diversité ne doit point d'ailleurs créer la division ou la dispersion car, pour saint Grégoire comme pour tous les Anciens fortement influencés sur ce point par le Stoïcisme et l'Augustinisme [6], la vertu est nécessairement une [7].

Au reste, le besoin de logique qui est nôtre, n'était pas ressenti avec la même acuité par des esprits plus souples, plus ouverts à l'usage de l'image (cfr Platon) ou de l'allégorie (cfr pensée alexandrine). S. Grégoire, pour sa part, voit les quatre vertus de prudence, justice, force et tempérance dans les quatre coins de la maison où les enfants de Job sont réunis. La comparaison entre la conscience et un édifice spirituel est commune

[4] *Hom. in Ezecheliem*, 1, 11, *PL* 76, 919

[5] *Moralia*, 27, 46, *PL* 76, 442. S. Grégoire distingue ici les *summa bona* que sont la foi, l'espérance et la charité des *bona media* ou *mediæ virtutes* que sont les charismes. La distinction des biens en *summa, media, infima* vient de la philosophie grecque. S. Augustin l'emploie souvent.

[6] Les Stoïciens prétendaient qu'il n'y avait qu'une vertu, celle du sage qui, dépassant les émotions, arrive à l'ataraxie. S. Augustin, lui, plus que tout autre docteur chrétien, défend l'idée paulinienne de la réduction de toutes les vertus à la charité.

[7] *Moralia*, 1, 32, *PL* 75, 547. Chacune des vertus doit être tenue, par l'intention pieuse, dans un juste milieu (*Moralia*, 1, 35, *PL* 175, 549).

dans la tradition catholique. Il n'empêche, le rôle en quelque sorte subalterne laissé à ces vertus d'origine philosophique fait bien voir que pour S. Grégoire, l'essentiel de la vie morale est ailleurs. Il ne demande à ces vertus que d'assurer la base de la perfection du chrétien [8].

C'est dans cette demeure que vivent les autres vertus de sagesse, d'intelligence, de conseil, de courage, de science, de miséricorde, de crainte. Elles doivent prémunir l'âme contre les tentations qui ne cessent de l'assaillir : sottise, stupidité, impulsivité timidité, ignorance, insensibilité, orgueil. Elles sont figurées par les sept fils de Job qui se réunissaient de temps à autre pour banqueter. Ils le faisaient sous la surveillance de leur père auquel ils devaient tout comme les vertus doivent tout à la grâce du Christ que le Saint-Esprit diffuse en nous [9].

Ces sept frères reçoivent leurs trois sœurs à leur table, c'est-à-dire que les vertus sont unies à la foi, à l'espérance et à la charité [10]. Ainsi les trois sœurs peuvent elles se réjouir des bonnes œuvres accomplies par leurs frères. Dans ce repas, elles reprennent des forces et deviennent plus hardies en raison des bonnes œuvres déjà réalisées.

b) *La Foi*

La foi est véritablement le fondement de la vie chrétienne. Devant le sacré, l'homme est craintif en effet. La foi vient s'ajouter à ce mouvement de recul pour créer quelque chose de positif [1]. C'est la foi qui nourrit toutes les vertus car croire c'est accepter en nous la sagesse de Dieu, participer à la pensée du Seigneur. Or c'est dans la Révélation que les vertus se nourrissent, qu'elles trouvent leurs directives et leur programme. Les vertus prennent le véritable aliment de vie quand elles commencent à se nourrir des mystères de la foi [2]. Sans la foi on ne peut produire des œuvres méritoires ; celles-ci d'ailleurs renforcent la conviction religieuse : *per fidem (Cornelius) venit ad opera, sed per opera solidatus est in fide* [3].

Normalement la foi ne cesse de progresser au cours de la vie chrétienne. Elle commence par une bonne intention, par un désir et un appel que l'homme sème dans son cœur et dont il espère de Dieu la germination. Elle grandit sans que nous nous en apercevions. Et un beau jour, sous l'effet de la grâce de Dieu qui nous prévient, elle produit son fruit, un acte bon et méritoire. Aussi nous faut-il demander à Dieu le progrès de notre foi comme les Apôtres en faisaient la prière au Seigneur (Luc., XVII, 5). Notre foi est encore trop faible, elle est mêlée d'incrédulité comme chez ce juif qui disait au Seigneur : *Credo, Domine, adjuva incredulitatem meam* (Marc, IX, 24). Il croyait et il ne croyait pas, mais il attendait surtout de l'action cachée de la grâce (*per occultam inspirationem gratiæ*) le progrès du mérite de sa foi [4].

A force de progresser, la foi, œuvre de la grâce, débouche normalement dans la contemplation qui est, elle, une œuvre de Dieu plus grande encore. *In cognitione vere omnipotentis Dei primum ostium nostrum fides est, secundus vero species illius ad quam per fidem ambulando pervenimus... per aditum fidei aperitur aditum visionis Dei* [5].

c) *L'Espérance*

Selon l'allégorie des *Moralia*, l'espérance est une sœur de la foi. Dans les *homélies sur Ezéchiel*, l'espérance est l'ultime lieu d'accès à la vision de Dieu après une première porte qui est la foi et l'atrium de la charité qui y fait suite. Il est normal, dit S. Grégoire, que le désir du bonheur éternel mène notre esprit au seuil de la porte intérieure, de la demeure de Dieu [6]. De quoi est fait ce sentiment d'espérance ? Essentiellement de confiance en Dieu et d'attente. Le chrétien, grâce à l'espérance, sait qu'il ne doit point s'attacher aux richesses temporelles ou se laisser impressionner par les vicissitudes de la vie. Il est tout entier orienté vers Dieu et les biens promis [7]. Tout autant, l'espérance défend-elle le chrétien contre un sentiment de crainte excessif ou le découragement. Crainte et espérance se tempèrent mutuellement et empêchent l'homme de tomber dans une confiance quiétiste ou dans l'effroi devant la perspective des jugements de Dieu [8].

Dans la ligne d'un certain *tædium vitæ* que son mauvais état de santé et les pénibles circonstances politiques n'expliquent que trop, saint Grégoire atténue quelque peu l'aspect joyeux de l'espérance que l'on trouve dans le Nouveau Testament. Pour lui, elle est peut-être moins l'attente d'une rédemption déjà acquise qu'un soupir de l'âme aux prises avec l'épreuve. Elle ne voit pas encore les verts paturages de l'éternité, elle a faim d'une nourriture promise. C'est pourquoi elle gémit comme l'âne brait et le bœuf mugit en attendant le fourrage [9].

Plus que d'autres auteurs de l'époque patristique mais dans une perspective qui sera celle des scolastiques, S. Grégoire souligne le rôle de l'épreuve vis-à-vis de l'espérance. On dirait que, pour lui, l'espérance est presque exclusivement le coup d'ailes qui élève au-dessus des misères, non seulement des misères morales, mais des misères de la vie. *Ille etenim bene novit in exterioribus miseriis subsistere qui scit semper de spe interna gaudere.* A certains moments on dirait que, pour lui, l'espérance naît presque nécessairement des tribulations ; celles-ci constituent le climat où le chrétien se débat normalement [10].

8 *Moralia*, 2, 44, *PL* 75, 592. Sur cette place secondaire des « vertus cardinales » on verra L. Weber, *Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Grossen*, p 208-211.
9 *Moralia*, 2, 44, *PL* 75, 592 ; 1, 27, *PL* 75, 544.
10 *Moralia*, 1, 33, *PL* 75, 548 ; 1, 27, *PL* 75, 544.
1 *Moralia*, 28, 9, *PL* 76, 459-460.
2 *Moralia*, 2, 46, *PL* 76, 588-589.
3 *Homeliæ in Ezechielem*, 2, 7, *PL* 76, 1018.

4 *Hom. in Ezech.*, 2, 3, *PL* 76, 960.
5 *Hom. in Ezech.*, 2, 5, *PL* 76, 989.
6 *Hom. in Ezech.*, 2, 5, *PL* 76, 994.
7 *Moralia*, 5, 32, *PL* 75, 710 ; 22, 2, *PL* 76, 213-214.
8 *Moralia*, 33, 23-24, *PL* 76, 687.
9 *Moralia*, 7, 12, *PL* 75, 774.
10 *Moralia*, 13, 5, *PL* 75, 1019 ; — 10, 19, *PL* 75, 941.

d) *La Charité*

La charité en est présentée par S. Grégoire en union intime avec la foi et l'espérance : *quantum credimus, tantum amamus, et quantum amamus, tantum de spe præsumimus*. La charité est cependant supérieure car elle demeurera seule dans le ciel [1] et parce qu'elle est la souche commune des vertus (*radix*) [2] leur mère (*omnium virtutum mater*) [3].

S. Grégoire en traite d'ailleurs plus sous son aspect psychologique, celui des Synoptiques, que métaphysique, celui de S. Paul. Il rappelle en tout cas, volontiers, que toute notre action morale doit être commandée par l'amour. Celui-ci nous fait rechercher le bien de nos amis *in Deo*, c'est-à-dire selon les impératifs de la loi de Dieu et non pas seulement en raison d'une affection naturelle. Cette loi nous oblige aussi à aimer nos ennemis *propter Deum*, c'est-à-dire pour des motifs religieux, puisque la nature ne leur donne aucun titre à notre amitié [4].

Ces ennemis sont nombreux, car nous considérons comme tel quiconque nous enlève quelque bien. Nous nous défendons certes, mais nous oublions de réprimer la colère et la haine, si bien que vainqueurs au dehors nous sommes vaincus au dedans par la perte de ce grand bien qu'est la charité. C'est d'ailleurs tout ce que le démon désirait, car il est bien indifférent que les biens matériels soient à tel ou tel. Ce qu'il veut, c'est, à l'occasion d'une rivalité ou d'une lutte d'intérêt, faire perdre la charité [5]. L'exemple du Seigneur priant pour ses ennemis nous aidera à conserver un amour gratuit pour ceux qui cherchent à nous nuire [6].

Cet amour se traduira par certains renoncements, à nous-mêmes et à notre vie en des cas graves, en tout cas à nos biens (*misericordia*) [7]. S. Grégoire, en bon moraliste, insiste beaucoup sur les œuvres de la charité et sur l'amour effectif (*operatio*), qu'il paraît parfois même distinguer de l'amour de Dieu proprement dit (*charitas*) [8]. Il préfère nettement la perspective des synoptiques qui parlent de deux préceptes de charité, plutôt que celle de S. Jean qui les bloque en un seul commandement. On pourrait même dire que pour S. Grégoire ces deux préceptes sont d'autant plus distincts qu'il les situe existentiellement à des moments différents de l'évolution spirituelle du chrétien : la charité effective envers le prochain est par excellence l'œuvre de la vie active, la charité affective envers Dieu trouve sa place dans la vie contemplative. Les *Homélies sur Ezechiel* détaillent, en effet, ainsi les œuvres de la *vita activa :* donner du pain aux affamés, enseigner les ignorants, corriger ceux qui se trompent, ramener à l'humilité ceux que l'orgueil égare, soigner les blessés et les malades, donner à chacun ce qui lui est dû, veiller au bien-être de ceux qui nous sont confiés. Par contre, d'après la même œuvre, la *vie contemplative* consiste à s'abstraire de toute œuvre extérieure pour n'occuper son esprit que du seul amour de Dieu, à se débarrasser de tout souci pour ne plus rechercher qu'à voir la face de son Créateur, à rechercher une participation à la vie angélique et à jouir d'une vie exempte de tout mal dans la présence de Dieu [9]. Toutefois saint Grégoire sauve l'unité foncière de la charité, en insistant sur le devoir du contemplatif de savoir abandonner la paix de l'oraison et de la méditation pour venir avec bienveillance (*misericorditer*) au secours de ses frères. N'est-ce pas ce que le Seigneur a fait lui-même [10] ? Il guérissait les malades dans les villes et passait les nuits sur la montagne en prière ; unissant vie active et vie contemplative, il montrait que l'amour du prochain ne doit pas empêcher l'amour de Dieu, et que celui-ci ne doit pas mépriser le premier, même s'il le dépasse.

e) *Les Vertus morales*

Dans la morale de S. Grégoire, les vertus de prudence, justice, force et tempérance, déjà rangées parmi les *bona media* occupent une place modeste. Sans s'en rendre peut-être parfaitement compte, le pape éprouve une certaine réserve vis-à-vis de ce thème venu des philosophes. Il est bien persuadé que toutes les autres vertus dérivent d'elles [1], entendons les vertus subordonnées que Cicéron a énumérées et dont S. Augustin a introduit la liste chez les chrétiens, mais certainement pas les « vertus du St-Esprit » qui ne sont jamais mises en relation avec elles.

Il n'empêche que S. Grégoire ne détaille ni ces vertus principales ni ces vertus subordonnées et que, dans son œuvre, on ne peut guère glaner sur elles que quelques traits à propos de diverses allégories. Nous avons cité celle des quatre coins de la maison de Job, on y ajoute aussi les quatre faces des chérubins d'Ezéchiel (I, 8) ou les quatre faces du parvis du temple (XL, 47). Elles sont donc intimement liées entre elles, au point que pour en posséder vraiment une il faut pratiquer les autres et que la déficience d'une seule peut nuire à la solidité du tout [2]. La *prudence* consiste à connaître ce qu'il faut et à éclairer l'action, à user de son intelligence pour juger des biens à rechercher et des moyens à employer. Mais à quoi servirait la prudence si elle n'était assistée par la *force ?* Savoir ce que l'on doit faire sans avoir le courage de le mettre en pratique est une peine plus qu'une vertu. Des périls nous environnent, que cette vertu doit surmonter ; des adversités, qu'elle doit accepter ; des tentations qu'elle doit vaincre. Le chrétien arrive ainsi à la *justice*

[1] *Hom. in Ezech.*, 2, 10, *PL* 76, 1068.
[2] *Homeliæ in Evangelium*, 2, 27, *PL* 76, 1205.
[3] *Regula*, 3, 23, *PL* 77, 92. S. Grégoire explique l'influence de la charité dans la lutte contre les vices : *Moralia*, 28, 22, *PL* 76, 476.
[4] *Hom. in Evang.*, 2, 27, *PL* 76, 1205.
[5] *Hom. in Evang.*, 2, 27, *PL* 76, 1205.
[6] *Hom. in Evang.*, 2, 27, *PL* 76, 1206.
[7] *Ibid.*, 1206.
[8] *Hom. in Ezech.*, 2, 10, *PL* 76, 1068.
[9] *Hom. in Ezech.*, 2, 8, *PL* 76, 953.
[10] *Regula*, 2, 5, *PL* 77, col. 33.
[1] Ex quibus reliquæ virtutes oriuntur, *Homeliæ in Ezechielem*, 1, 3, *PL* 76, 809.
[2] *Hom. in Ezech.*, 1, 33, *PL* 76, 809 ; 2, 10, *PL* 76, 1068-69.

et cette vertu juge ce qui est droit de ce qui est immoral.

Cette vertu semble bien susceptible d'une double acception : elle peut désigner la rectitude de vie comme nous venons de le voir. Mais S. Grégoire passe sans transition à la justice qui concerne les rapports avec autrui, car il nous dit que, pour être authentique, la justice doit conserver la mesure sous peine de dégénérer en cruauté. La vraie justice admet donc le frein de la *tempérance* qui prône la modération et la discrétion dans le zèle lui-même [3].

f) *Les « vertus du St-Esprit »*

Beaucoup plus importante est, aux yeux de S. Grégoire, la place des vertus spécifiquement chrétiennes données par l'Esprit-Saint. Il en voit l'énumération dans le fameux texte où Isaïe (xi, 2) énumère les qualités du roi futur : *Requiescet super eum Spiritus sapientiæ et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiæ et pietatis, et replebit eum spiritus timoris Domini.* Il est tout au moins intéressant de rapporter comment S. Grégoire conçoit l'enchaînement de ces vertus.

Elles sont en effet intimement liées, en ce que nous appellerions aujourd'hui une dialectique ; normalement le chrétien passe de la pure crainte de Dieu à la piété vis-à-vis du prochain que le Seigneur lui dit d'aimer. Encore faut-il que la miséricorde s'exerce avec discernement : ce serait en manquer, en effet, que de se montrer indulgent pour le péché. Il faut savoir manier à la fois la justice répressive et le pardon de la piété. Evidemment, pour pratiquer cette vertu, il ne faut pas manquer de courage : il nous fait prendre les résolutions qui s'imposent et nous permet de les maintenir malgré les tentations de la crainte ou de facilité. A son tour la force demande à être éclairée : sans la grâce de conseil elle risque de manquer de circonspection et de tomber dans la présomption. Le conseil fait prévoir les suites du zèle et se sert de l'intelligence pour savoir le bien à encourager comme le mal à éviter. L'intelligence se termine en sagesse et cette dernière mûrit les intuitions de la première. La sagesse évidemment s'épanouit dans la charité parfaite puisque chacune de ces étapes marque un pas en avant dans l'amour [4].

IV
LE PECHE ET LA PENITENCE

a) *Le péché*

A l'opposé de la vertu, il y a le péché. Par lui, l'homme se détourne de Dieu pour se laisser aller à la facilité et au désordre. C'est là un thème commun à tous les moralistes chrétiens, qui ont un sens du péché plus affiné que celui des païens [5].

[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, 1016-1017.
[5] On verra à ce propos A. E. Wilhelm-Hooisberg, *Peccatum, sin and guilt in ancient Rome,* Groningen, 1954.

Mais tous n'en traitent pas de la même manière : S. Augustin, si plein de zèle pastoral qu'il soit [6], écrit une véritable métaphysique du péché qui parfois exprime les idées chrétiennes en termes plotiniens. S. Grégoire, lui, reste dans le domaine de la psychologie religieuse, par exemple en décrivant la naissance et l'implantation du péché dans l'âme ou en se contentant de grouper les éléments traditionnels sur les différentes densités du péché. Plus encore fait-il école, en remaniant les listes des péchés et en constituant la classification des péchés capitaux et de leurs subdivisions, qui deviendra classique en Occident au point de subsister même chez les scolastiques [7].

Au dire de S. Grégoire, tout péché, qu'il s'agisse de celui d'Adam ou du nôtre, de l'intention ou de l'action, se développe en quatre phases. Dans la pensée, ces diverses phases s'appellent la suggestion, la délectation, le consentement, l'arrogance.

La suggestion vient du démon qui nous tente comme il le fit pour nos premiers parents. La chair est faible comme Eve ; elle trouve son plaisir au mal proposé. Hélas, l'esprit consent comme le fit Adam ! Pour ne pas s'humilier, l'homme ainsi que nos premiers parents cherche alors de bonnes raisons et s'ancre dans sa faute par la jactance et l'audace. Pour l'action extérieure, il en va de même. On commence par pécher en se cachant puis on prend confiance et on ne craint plus d'être remarqué. Bientôt une habitude se crée que l'on défend avec obstination et présomption [8].

C'est dire que tous les péchés ne sont pas également graves. On peut s'arrêter dans ce processus qui éloigne de Dieu. On peut se détourner de Dieu avec plus ou moins de mauvaise volonté par des actes plus ou moins mauvais. Il y a donc une gradation qui va du *peccatum* [9] au *delictum*, puis au *scelus*, au *crimen* et enfin à l'*iniquitas* ou à l'*iniquitas maxima.*

Le *peccatum* et le *delictum* ne sont la plupart du temps que des péchés de pensée. Ils ne passent pas à l'acte extérieur comme le *scelus* et le *crimen* [10]. Ils sont évidemment moins graves : si le *peccatum* que personne ne peut éviter souille l'âme, le *crimen* la tue ; c'est le cas de la luxure par exemple. L'*iniquitas* implique une lucidité plus grande et une malice plus ferme. Elle prépare à l'apostasie, à ce *peccatum ad mortem* de S. Jean, au « péché contre l'Esprit » de S. Mathieu : l'*iniquitas maxima.*

Pareille attitude est éminemment faite d'orgueil.

[6] F. Van den Meer, *Saint Augustin, pasteur d'âmes,* 2 vol. Paris, Alsatia, 1955.
[7] Ce n'est qu'au XIII[e] siècle qu'on modifiera l'ordre des péchés capitaux suivi par S. Grégoire, pour en arriver au terme mnémotechnique de « Saligia » (*superbia, acedia, luxuria, ira, gula, invidia, avaritia*) dont le premier témoin semble être la *Summa Hostiensis.*
[8] *Moralia,* 4, 27, *PL* 75, 661-664. On verra la longue allégorie qui sous-tend cette doctrine. Cfr aussi *Regula,* 3, 29, *PL* 77, 109.
[9] Il s'agit du peccatum au sens plus précis, celui des *peccata quotidiana* (véniels de la tradition africaine et augustinienne.
[10] S. Grégoire insiste beaucoup sur la distinction entre péché de pensée et péché d'acte. Cfr. *Regula,* 3, 29, *PL* 77, 107.

Aussi comprend-on que S. Grégoire ait donné à cette faute une prééminence singulière. Reprenant, en effet, la liste des péchés capitaux telle que l'a formulée Evagre et que l'a divulguée Cassien, il la remanie pour mettre l'orgueil hors cadre et montrer que tous les vices découlent de lui, non seulement les péchés premiers qui s'enchaînent les uns aux autres [1]. La « superbe est la racine de tout mal », la reine des péchés [2]. Pour le reste, S. Grégoire introduit l'envie dans l'énumération traditionnelle tandis que l'*acedia* [3] fait corps avec la tristesse.

On voit donc l'orgueil engendrer la vaine gloire. De celle-ci naît l'envie qui craint de voir les autres jouir des mêmes avantages, vrais ou faux, dont elle fait tant de cas. D'où la colère contre les autres hommes ou la tristesse qui prend ombrage de leur réussite. Dans son déséquilibre intérieur, l'homme se met alors à rechercher les biens extérieurs avec l'avidité de l'avarice. Plus grave encore est sa chute lorsque, passant des vices spirituels énumérés ci-dessus, il passe aux vices charnels. Son argent lui permet de se livrer à la gourmandise ; celle-ci le mène à la luxure [4].

Chacun de ces vices commande l'armée des autres défauts [5]. S. Grégoire détaille celle-ci en un texte d'une telle densité et d'une telle technicité qu'on doit le reproduire plutôt que le traduire ou le résumer. *Nam* DE INANI GLORIA, *inobedientia, jactantia hypocrisis, contentiones, pertinaciæ, discordiæ et novitatum præsumptiones oriuntur. De* INVIDIA, *odium, surratio, detractio, exultatio in adversis proximi, afflictio autem in prosperis nascitur. De* IRA, *rixæ, tumor mentis, contumeliæ, clamor, indignatio, blasphemiæ proferuntur. De* TRISTITIA, *malitia, rancor, pusillanimitas. desperatio, torpor circa præcepta, vagatio mentis erga illicita nascitur. De* AVARITIA, *proditio, fraus, fallacia, perjuria, inquietudo, violentiæ, et contra misericordiam obdurationes cordis oriuntur. De* VENTRIS INGLUVIE, *inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, hebetudo sensus circa intelligentiam propagantur. De* LUXURIA, *cæcitus mentis, inconsideratio, inconstantia, præcipitatio, amor sui, odium Dei, affectus præsentis sæculi, horror autem vel desperatio futuri generantur* [6].

b) *La pénitence*

Pour sortir du péché et se le faire pardonner, il faut évidemment faire pénitence. La doctrine de S. Grégoire à ce propos se développe en deux directions : il parle de la pénitence intérieure, de la componction d'une part avec toute l'expérience d'un directeur de conscience. Comme pontife, il est le témoin de la pénitence sacramentelle et canonique ainsi que de son évolution en ce début du Moyen Age.

Dans la lutte contre le péché, S. Grégoire propose un plan de bataille où se révèle une fois de plus son sens de l'évolution psychologique et du drame chrétien. Il prône, en effet, une ascèse qui débute dans la crainte, se poursuit dans l'espérance et débouche dans l'amour de Dieu. Alors une véritable pénitence des œuvres et une ferme résolution sont possibles. C'est là un thème que l'on retrouve chez les médiévaux comme S. Bernard, Richard et Godefroy de Saint-Victor comme chez les théologiens louvanistes de la Renaissance et au Concile de Trente lui-même.

Au début de la conversion, il importe tout d'abord que le pécheur éprouve une crainte salutaire. S'il ne nourrit pas ce sentiment de lui-même, ce sera la tâche du prédicateur de le lui inculquer. Cette crainte porte évidemment sur les châtiments divins, mais implique aussi la douleur des fautes commises dont l'horreur apparaît pleinement à l'âme qui fait retour sur son passé. Il faut essentiellement que cette crainte tue tout lien d'affection pour le péché et fasse regretter à l'homme de s'être conduit comme il l'a fait. Dieu n'aime pas nos larmes et notre tristesse pour elles-mêmes, mais il les veut comme un remède aux plaisirs mauvais que nous nous sommes permis [7].

Pareille crainte serait inutile et même nuisible si elle ne s'accompagnait d'autres sentiments religieux et notamment d'espérance. Sans celle-ci, l'âme serait déprimée et tomberait dans le désespoir. L'âme doit savoir que Dieu l'aime toujours et est toujours prêt à lui pardonner. Quelle que soit la multitude de ses fautes, le pécheur doit garder sa confiance, car la puissance de son médecin est plus grande que son mal [8]. Les textes évangéliques sont évidemment une occasion toute trouvée pour S. Grégoire de défendre ce point de vue [9]. L'attitude du Christ vis-à-vis de Marie-Madeleine et des pécheurs en général ne peut que favoriser la confiance.

De la confiance naîtra, à son tour, un début d'amour pour Dieu. S'abstenir du péché par pure crainte serait d'ailleurs rester dans la servitude que la liberté chrétienne a supprimée. Puisque Dieu qui offre son pardon est un Maître bon, c'est par amour qu'il faut le servir [10]. Encore faut-il effacer le passé et préparer l'avenir [1]. Il faut réparer le mal causé, même si on n'en commet plus de nouveau. Le scribe qui s'est trompé n'est pas en règle parce qu'il ne continue pas à mal écrire. Il lui faut effacer le texte erroné ou maculé. Dans le cas du péché, cela se fera par une vive componction et par des œuvres de pénitence. Ce n'est pas que Dieu se délecte de nos maux, mais il lui plaît de nous voir accepter les remèdes nécessaires à notre langueur spirituelle. Et comment cette cure d'âme ne serait-elle pas pénible, puisqu'il faut se dégager d'anciens penchants ou d'anciennes affec-

[1] Une fois de plus, comme à propos des vertus du St-Esprit, on constate un grand « sens du mouvement » chez S. Grégoire.
[2] *Moralia*, 31, 45, *PL* 76, 620, 621 ; 33, 2 ; *PL* 76, 670 ; 34, 23, *PL* 76, 744.
[3] Cfr. article « *Acedia* » du *Dict. de Spiritualité*.
[4] *Moralia*, 31, 45, *PL* 76, 621-622.
[5] S. Grégoire recourt ici à des expressions militaires comme *duces* et *exercitus* ; *Moralia* 31, 45, *PL* 76, 620.
[6] *Moralia*, 31, 45, *PL* 76, 621.

[7] *Regula*, 3, 13 et 30, *PL* 77, 70 et 111 ; *Hom. in Ezech.*, 1, 9, n° 34.
[8] *Hom. in Ezech.*, 1, 9, *PL* 35.
[9] *Hom. in Evang.*, 2, 33, *PL* 76, 1244 ; 2, 34, *PL* 76, 1256.
[10] *Regula*, 3, 13, *PL* 77, 70 ; *Moralia*, 11, 41, *PL*.
[1] *Hom. in Evang.*, XXXIV, n° 15 : « Pænitentiam quippe agere est et perpetrata mala plangere et plangenda non perpetrare. »

tions. Il nous faudra même nous priver de choses permises pour compenser les plaisirs illicites du passé. *Neque enim Deus nostris cruciatibus pascitur sed delictorum morbos medicamentis contrariis medetur* [2]. Il restera alors à préparer l'avenir par de fermes résolutions et par l'abstention de toute nouvelle faute.

L'Ecriture Sainte est pleine d'avertissements adressés au pécheur assez peu logique ou trop faible pour ne pas s'abstenir des mêmes fautes que celles du passé. S. Grégoire les cite et les commente dans sa *Regula pastoralis :* on sent que pour lui il y a là une vérité première dont seule la folie humaine peut expliquer l'oubli. Qu'est-ce que regretter ses fautes et les pleurer sinon faire la paix avec Dieu et prendre à son égard une attitude d'humilité ? Mais qu'est-ce que retomber dans son péché sinon reprendre la guerre contre Dieu et adopter une conduite pleine d'orgueil ? On ne peut passer de l'une à l'autre de ces attitudes et encore moins vouloir les conjuguer sans tomber dans l'illogisme ou peut-être même la mauvaise foi [3].

Cette doctrine de la pénitence ne peut être que précieuse pour la théologie morale, qui parfois insiste moins sur la pénitence intérieure que sur le recours au sacrement de pénitence. Il y a là, comme en tant d'autres cas, une conséquence funeste des polémiques que les catholiques ont dû soutenir contre les hétérodoxes. Mais S. Grégoire ne tombe-t-il pas dans le travers adverse et ne néglige-t-il pas la pénitence sacramentelle ? En aucune manière. S'il peut sembler tomber dans ce travers, c'est qu'il songe à toute pénitence, même celle qui concerne les péchés que nous appelons véniels et qu'il vit en un temps où le recours à la pénitence canonique est relativement rare. Une évolution se fait jour d'ailleurs à cette époque qui, ainsi que nous le dirons plus loin, va intensifier le recours à la pénitence privée.

Il serait évidemment invraisemblable qu'un pape de la fin du VI[e] siècle ignore le sacrement de pénitence ! S. Grégoire en parle souvent et insiste sur le devoir qu'a le pécheur de s'accuser de ses fautes à un prêtre ou à un évêque, et de les soumettre à son pouvoir de lier et de délier.

Confession du pénitent, prière d'absolution, tels sont les éléments que la pénitence canonique ajoute à la contrition intérieure. S. Grégoire les trouve allégoriquement dans le récit de la résurrection de Lazare. Lorsque le Seigneur crie à son ami « *Veni foras !* » il indique le devoir de confesser spontanément ses fautes. A chaque homme qui se trouve dans la mort du péché, le Seigneur dit : Pourquoi caches-tu ta faute dans ta conscience ? Montre par la confession ce que tu as dans ton cœur [4]. Alors le Christ pourra dire à ses apôtres : « *Solvite eum :* déliez-le », comme il l'a dit ailleurs, les péchés seront remis ou retenus selon leur jugement [5]. Le pasteur devra connaître de la faute, des sentiments de contrition, des œuvres de pénitence déjà pratiquées. Il doit délier celui-là même qui écoute la parole qui le ressuscite : *illos nos debemus per pastoralem auctoritatem solvere quos auctorem nostrum cognoscimus per suscitantem gratiam vivificare.* La sentence du pasteur absoudra alors ceux qu'a visités la grâce de la componction [6].

S. Grégoire parle ici des évêques successeurs des apôtres. Il n'en exclut pas pour autant du ministère de la pénitence les prêtres du second ordre. Ceux-ci, en effet, ont pour mission de recevoir ou de provoquer l'aveu des pécheurs, de les préparer à la pénitence intérieure et canonique et de présenter ainsi les chairs du sacrifice d'expiation qu'offrira le grand prêtre [7].

Si le pontife rappelle aux évêques et aux prêtres que leur pouvoir d'absoudre doit être exercé avec discernement et justice [8], il insiste auprès des fidèles sur la nécessité d'une humble confession. Depuis le paradis terrestre, ce fut toujours le réflexe du pécheur de chercher à cacher sa faute ou tout au moins de l'excuser. Adam rejettait la faute sur Eve et celle-ci sur le serpent. Comment pourrait-il alors se détacher de sa faute ? Il doit, au contraire, se reconnaître pécheur et avouer sa faute, comme David le fit devant le prophète Nathan. Cacher sa faute, c'est se refermer dans son péché. S. Jacques dit au contraire : *Confitemini alterutrum peccata vestra* (V, 16) et les Proverbes (XXVIII, 13) : *Qui abscondit scelera sua non dirigetur ; qui autem confessus fuerit et dereliquerit ea, misericordiam consequetur*, et encore (XVIII, 17) : *Justus in principio accusator est sui* [9].

V

LES ETATS DE VIE

LES CLERCS ET LES MOINES

Les directives données par S. Grégoire pour les différents états de vie sont très caractéristiques. Ce pape est un moine et il conserve le goût de la vie monastique dans son activité apostolique. Il contribuera plus que tout autre à développer le sens de la vie contemplative chez les moines bénédictins. Mais si S. Grégoire a craint d'assumer les responsabilités du ministère, il l'a fait en toute lucidité et en toute conscience. D'où chez lui une réflexion sur les exigences du sacerdoce intérieur, qui commande et son action propre et son zèle de pasteur suprême. C'est en réfléchissant sur ce sujet que S. Grégoire est amené à créer une pastorale, qui diversifiera les directives de la vie chrétienne selon les différentes situations où

[2] *Regula* 3, 30, *PL* 77, 111. Le terme de satisfaction est employé, *Hom. in Evang.*, X, 7.

[3] *Regula*, 3, 30, *PL* 77, 109-111.

[4] *Hom. in Evang.*, 2, 26, *PL* 76, 1201. « Sed mortuus venit foras cum peccator nequitias suas sponte confitetur ». Même interprétation du « *Veni foras* » dans les *Moralia*, 22, 15, *PL* 76, 231.

[5] *Hom. in Evang.*, ibid., 1199 et 1200.

[6] *Hom. in Evang.*, 2, 26, *PL* 76, 1200.

[7] *Hom. in Ezech*, 2, 10, *PL* 76, 1066 et quoique moins clairement 1065. Il s'agit, on s'en doute, d'expliquer allégoriquement les fonctions sacerdotales décrites par le prophète. Dans une lettre (1, 15) le pape regrette qu'une église manquant de prêtres ne puisse procurer le sacrement de pénitence aux mourants : *ita sit sacerdotis officio destituta ut nec pœnitentia decedentibus ibidem... possit præstari* (*PL.* 77, 460).

[8] *Hom. in Evang.*, 2, 26.

[9] *Moralia*, 31, 15, *PL* 76, 230-233 ; 8, 20 et 21, *PL* 75, 822.

peuvent se trouver les chrétiens. On le notera d'ailleurs, il examine ce problème beaucoup plus en psychologue soucieux des états d'âme qu'en sociologue attentif aux structures. Il serait vain, par exemple, de chercher chez lui des directives concernant la vie politique analogues à celles que donnera un S. Isidore. Aussi présenterons-nous cette dernière partie concernant les laïcs sous le titre de directives pastorales.

a) *Les Moines. La vie contemplative.*

Clément d'Alexandrie distinguait la foi et la gnose, Cassien la *vita actualis* et la *vita theoretica,* S. Augustin la *vita activa* et la *vita contemplativa.* S. Grégoire se rallie au vocabulaire augustinien. Léa et Rachel, Marthe et Marie, les deux yeux de l'homme [10] sont autant d'images et d'allégories qu'il emploie pour exprimer cette ambivalence de la vie chrétienne.

Ne nous trompons d'ailleurs ni sur le sens de ces mots ni sur la place de ces vocations dans la vie chrétienne. La vie active, pour S. Grégoire, n'est pas principalement synonyme d'apostolat mais de pratique de la vertu, d'ascèse. Elle consiste d'abord à réprimer les désirs et convoitises mauvaises, *terrena desideria.* Elle supprime le péché, les œuvres de mort et toutes les actions du monde, *mundi actiones* [1]. Ce n'est que plus tard, et l'essentiel assuré, qu'elle se tourne vers les autres. Elle comprend, alors, aussi bien des œuvres de charité corporelle comme nourrir les affamés, ensevelir les morts et soigner les malades qu'une activité apostolique d'enseignement ou de direction [2].

Ce sont précisément ces soucis de l'ascèse et de la charité active que la vie contemplative abandonne pour se réserver toute entière à la pensée de Dieu. Elle laisse le travail et la servitude pour jouir d'un avant-goût du ciel, du repos et de la liberté. Rachel vaut mieux que Léa, car elle a une vue perçante tandis que sa sœur est chassieuse, mais elle est stérile alors que celle-ci est féconde [3].

L'idéal est de mener de front la vie active et la vie contemplative ou plus exactement, après s'être affermi dans la vie active, de passer à la vie contemplative sans s'interdire les retours à la vie active [4]. Encore faut-il tenir compte de la spécificité des vocations. Car certains ont une propension à la réflexion tandis que d'autres ne peuvent s'empêcher de s'agiter et d'agir. Pourquoi lancer ces derniers dans une vie de retraite où ils montreront la faiblesse et la fausseté de leur esprit sans acquérir les mérites de l'action ? Et pourquoi contrarier la vocation des premiers et les accabler de tâches extérieures ? L'idéal pour un homme est de voir des deux yeux mais si l'un d'eux est une occasion de chute, l'œil droit qui symbolise la contemplation ou l'œil gauche qui figure l'action, il faut selon l'Evangile, savoir le rejeter pour entrer malgré tout dans le royaume des cieux.

Il serait en tout cas inutile de tendre à la contemplation sans avoir acquis une maîtrise parfaite des œuvres de la vie pratique : *Activa prior est tempore quam contemplativa quia ex bono opere tenditur ad contemplationem* [5].

La contemplation est avant tout une grâce de Dieu [6]. Dieu descend dans l'esprit comme autrefois sur les Apôtres et sur Isaïe [7]. Encore faut-il que le contemplatif corresponde à cette grâce en se recueillant, en rentrant en lui-même, en appliquant son esprit aux choses supérieures éternelles et sublimes [8].

L'âme pieuse songe à Dieu qui est sa joie et sa nourriture [9] ou, si elle se sent incapable de monter si haut, elle scrute sa conscience et y trouve un reflet de Dieu en même temps qu'elle y perçoit les obstacles à une communion plus grande avec le créateur [10].

C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, une des conditions de la vie contemplative est une profonde humilité. Cette vertu est nécessaire à celui qui veut monter vers Dieu ; si elle ne s'approfondit pas, le contact avec le Seigneur se perdra bientôt. Lorsque Yaweh donna sa loi, il descendit dans le feu et la fumée. Il voulait montrer par là qu'il illumine les humbles en leur montrant sa lumière de feu et qu'il enténèbre les orgueilleux par sa fumée. Aussi bien Moïse seul fut-il appelé à aller rencontrer Dieu, le peuple dut rester dans la plaine, image des âmes encore faibles qui, désirant encore les choses terrestres, ne doivent pas avoir la présomption de s'élever jusqu'aux choses sublimes [1].

Il serait tout aussi vain de rechercher les joies de la contemplation si l'on n'acceptait de se retirer de toute agitation extérieure. La vie contemplative peut être comparée au sommeil qui permet le contact avec Dieu par les songes, mais qui est évidemment impossible au milieu du bruit. S. Grégoire exprime sa pensée à ce sujet en se référant au songe de Jacob (Gen., XXVIII, 11). Le patriarche s'endormit sur une pierre. C'est alors qu'il vit une échelle qui allait jusqu'au ciel, puisque Yaweh se tenait à son sommet et que les anges la montaient ou descendaient. Pour voir ces choses célestes, note S. Grégoire, il faut avoir la tête sur la pierre, c'est-à-dire sur le Christ (*Petra autem erat Chris-*

[10] *Moralia,* 6, 37, *PL* 75, 762-764 ; *Hom. in Ezech.,* 1, 3, *PL* 76, 809 ; 2, 2, *PL* 76, 953.

[1] *Moralia,* 6, 37, *PL* 75, 760.

[2] *Hom. in Ezech.,* 2, 2, *PL* 76, 953.

[3] *Hom. in Ezech.,* 2, 2, *PL* 76, 953, 809, 954.

[4] *Hom. in Ezech.,* 2, 2, *PL* 76, 954 et 955. On verra notamment, à ce propos, l'exégèse allégorique du texte prophétique : « *animalia ibant et revertebantur* » (*Mor.,* *PL* 75, 938 ; 76, 825-826.

[5] *Hom. in Ezech.,* 1, 3, *PL* 76, 809.

[6] *Moralia,* 6, 29 et 30, *PL* 75, 829 et 830 (la pagination de certaines éditions est inexacte en raison d'un décalage). S. Grégoire emploie le terme de *contemplationis gratia,* par exemple *Hom. in Ezech.,* 2, 5.

[7] *Moralia,* 5, 36, *PL* 75, 715-716. On notera ce curieux rapprochement d'un texte biblique et d'un thème platonicien : « *Quid namque spelunca nostra est nisi hæc corruptionis habitatio in qua adhuc ex vetustate retinemur ?* »

[8] « Superna », *Moralia,* 4, 32, *PL* 75, 710 ; « Aeterna et sublimia », *Mor.,* 30, 16, *PL* 76, 553.

[9] « Sola namque ejus (Dei) visio, vera mentis nostræ refectio est », *Moralia,* 31, 49, *PL* 76, 628.

[10] *Hom. in Ezech.,* 2, 5, *PL* 76, 989 ; *Moralia,* 35, 5, *PL* 76, 753 ; 18, 50 ; *ib.* 87. S. Grégoire insiste beaucoup sur la nécessité de scruter sa conscience pour y découvrir ce qui fait obstacle à Dieu, puis pour y percevoir Dieu lui-même.

[1] *Moralia,* 6, 37, *PL* 75, 762.

tus) mais il faut aussi dormir, c'est-à-dire cesser les œuvres extérieures, s'endormir à tout ce qui extérieurement pourrait nous dissiper, se refuser aux bruits de la terre pour se pénétrer de la parole de Dieu [2].

b) *Les clercs et la* « CURA PASTORALIS »

Plus que tout autre à son époque, S. Grégoire a travaillé pour l'entrée des moines dans la cléricature. Il n'en a pas moins un sens très vif de la spécificité de cet état et il cherche à constituer un style de vie qui permette aux évêques et accessoirement à leurs collaborateurs de trouver dans leur apostolat lui-même un moyen et une exigence de perfection. Pour lui, le sacerdoce n'est pas une fonction plus ou moins séparée et distincte d'une vie de consécration à Dieu.

Une première constante de l'apostolat est la science. Le pasteur doit guider son peuple et lui enseigner la sainte doctrine [3]. Cela implique évidemment qu'il se livre à l'étude et à la méditation. On ne s'improvise pas plus médecin des âmes que médecin des corps ; si un aveugle conduit un autre aveugle, tous deux tomberont dans le fossé (Math., xv, 14) [4]. Mais il y a plus. Le prédicateur doit faire passer l'exigence morale dont il témoigne, dans sa propre vie. C'est là un devoir impérieux pour qui veut éviter de ruiner et de scandaliser les hommes auxquels il s'adresse. Tout enseignement chrétien authentique connote une réforme de vie. Pour S. Grégoire, la règle est absolue : celui qui n'a pas de vertus, ou qui ne veut pas en acquérir, est indigne de la charge pastorale. Il ne peut l'accepter même si l'on fait pression sur lui : *virtutibus vacuus nec coactus accedat* [5]. Symboliquement, le pontife voit dans l'interdiction du sacerdoce aux aveugles et aux boiteux, l'incompatibilité qui existe entre l'ignorance ou la faiblesse avec la direction des âmes [6]. L'apôtre doit donc constamment s'appliquer à la méditation de la loi divine [7], exercer sans cesse une vigilance scrupuleuse sur sa conscience [8].

Mais plus encore le sacerdoce est-il une œuvre de charité. Ce n'est pas pour rien que S. Pierre a dû protester de son amour avant de recevoir sa mission : « Puisque tu m'aimes, pais mes brebis » dit le Seigneur (xxi, 15-17). C'est une marque d'amour de Dieu que de remplir la fonction de pasteur. Sans doute, celui qui souhaite ardemment s'unir à son Dieu recherche-t-il la vie contemplative et comme le prophète Jérémie veut-il esquiver toute mission auprès des hommes (Jer., i, 6), mais il ne peut toujours s'y dérober. Avec Isaïe (v, 8) il doit craindre, en refusant le ministère de la prédication, d'être responsable d'un échec des desseins d'amour de Dieu. L'ephod du grand prêtre était d'écarlate deux fois teinte, comme la charité du prêtre doit se porter vers Dieu et le prochain. Pour être fidèle à sa mission, il doit soupirer après Dieu, sans pour autant se désintéresser du prochain et se soucier de ses frères sans laisser décliner son amour pour Dieu [9].

L'exercice des fonctions sacerdotales est donc une ascèse qui combat l'égoïsme, la volonté de puissance comme l'avarice ou la vaine complaisance. Celui qui exercerait le ministère par désir de se mettre en valeur ou qui se laisserait gagner par l'orgueil, sentirait peser sur lui la réprobation du Christ pour les pharisiens (Math., xxiii, 6-7) qui « cherchent les salutations dans les places publiques, les premières places dans les festins, les premiers sièges dans les assemblées » Autour d'eux, l'évêque et le prêtre trouvent soumission et obéissance. On ne les critique pas aisément. Ils seraient donc tentés d'orgueil s'ils ne se souvenaient des exemples des apôtres. C'est S. Pierre qui relevait Corneille prosterné à ses pieds en des marques exagérées de respect. C'est S. Paul qui se dit serviteur des chrétiens. L'Ecclésiastique (xxxii, 1) dit que le roi doit être au milieu des siens comme l'un d'eux ; S. Pierre (I Petr., v, 3) donne pour consigne de ne pas agir en dominateur des Eglises mais d'être plutôt le modèle du troupeau, tandis que le Seigneur (Math., xx, 25) rappelle qu'en climat chrétien celui qui commande ne domine pas mais sert [10]. — De même, l'esprit de l'épiscopat et du sacerdoce éliminera tout appétit des biens d'autrui, puisque l'évêque et le prêtre sont appelés à donner largement de leurs propres ressources. Ils auront toujours devant les yeux l'avertissement du Seigneur réprouvant le souci exagéré des intérêts temporels [1]. — La volonté d'être fidèle à sa mission empêchera le pasteur de céder à la tentation de flatter ses subordonnés puissants et de plaire à ses inférieurs. Sans doute il doit essayer de gagner les âmes et la bienveillance de tous mais il ne peut le faire au prix de complaisances. Il lui faut être sévère avec le Christ, susciter l'amour des membres de l'Eglise pour l'époux de leur âme. Un serviteur que le maître charge de remettre un présent à son épouse, ne peut désirer plaire à celle-ci sans être adultère dans son cœur [2].

Le pasteur n'édulcorera donc pas les exigences de la loi de Dieu, il se souviendra de l'anathème d'Ezéchiel (xiii, 18) : « Malheur à ceux qui cousent des coussins sous tous les coudes et font des des oreillers pour les têtes de tout âge, afin de prendre les âmes au piège. » Par contre, ne se recherchant pas eux-mêmes d'un amour égoïste, ils regarderont comme une marque d'humble déférence la libre et loyale franchise de leurs sujets. Ils imiteront S. Pierre acceptant la réprimande de S. Paul (Gal., ii 11) et David écoutant humblement le blâme d'un de leur sujet (II Rois, xii, 7) [3].

Enfin, il est toute une série de vertus secondaires que le ministère réclame et impose à celui

[2] *Moralia*, 5, 31, *PL* 75, 708. Dans le même sens, *Mor.*, 23, 20 ; 30, 16.
[3] *Regula*, 1, 1, *PL* 77, 14.
[4] *Regula*, 1, 1, *PL* 77, 14-15.
[5] *Regula*, 1, 9, *PL* 77, 15-16, 22.
[6] *Regula*, 1, 11, *PL* 77, 24.
[7] *Ib.*, 2, 11.
[8] *Ib.*, 4.

[9] *Regula*, 2, 3, *PL* 77, 19, 20, 29.
[10] *Regula*, 2, 6, *PL* 77, 14, 36, 37. On songera évidemment au titre de « *servus servorum Dei* » qu'a revendiqué S. Grégoire.
[1] *Regula*, 2, 7, *PL* 77, 23, 39.
[2] *Regula*, 2, 8, *PL* 77, 42.
[3] *Regula*, 2, 8, *PL* 77, 42, 43.

qui l'assume correctement. Le *courage* tout d'abord. Est-il difficile à celui qui se souvient que le Pasteur suprême a préféré l'adversité, la croix, à la gloire du pouvoir souverain qui lui était offert? La *discrétion* ensuite : le ministère pastoral exige qu'on s'abstraie de la multiplicité des affaires pour viser à l'essentiel [4] qu'on discerne aisément les vices et les vertus, plus encore leurs approches, sans pour autant tomber dans la subtilité [5] ou dans l'impatience qui brusquerait ceux auxquels il faut bien donner le temps de se convertir [6]. L'*esprit de religion* enfin, car si le sacerdoce implique la renonciation à tout ce qui est charnel [7], il réclame aussi la sainteté chez celui qui doit parler à Dieu au nom du peuple. Comment demandera-t-il grâce pour les autres, celui qui ne sait même pas si Dieu lui est favorable ? Bref, « un cœur sacerdotal qui met son espérance dans les sublimes réalités qu'il prêche, réprime au-dedans de lui-même jusqu'aux suggestions des vices » [8].

VI
DIRECTIVES PASTORALES

a) *Tendances générales*

La discrétion que S. Grégoire réclame du pasteur et qu'il a spécialement louée dans la règle de S. Benoît, éclate à son tour dans les conseils que la *Regula Pastoralis* donne aux directeurs d'âmes comme aux prédicateurs.

Ils ne peuvent pas toujours nuancer leur enseignement autant qu'ils le voudraient quand ils s'adressent à des auditeurs nombreux, mais il est possible de diversifier les conseils quand on s'adresse à des individus et de tenir compte alors des diverses situations [9] ? Chacune d'elles, en effet, réclame des directives appropriées, qui se trouvent d'ailleurs parfois modifiées par les dispositions particulières. Normalement les pauvres sont déprimés et doivent être encouragés, tandis que les riches sont fiers et obligent le pasteur à les rappeler aux devoirs de l'humilité et aux obligations nées de la destination commune des biens. Mais la nature des caractères peut modifier le problème, car il arrive que le riche soit humble et le pauvre orgueilleux [10]. D'une façon générale, pour pressentir les besoins spirituels de chacun, il faut tenir compte de la situation dans laquelle il se trouve et de son caractère. A propos des personnes qui sont dans la joie ou dans la tristesse, S. Grégoire déclarera : « Ce ne sont pas les événements qui font les rieurs ou les tristes ; cela vient plutôt des natures. Et c'est ainsi que certains vices sont en accord avec certains caractères : par exemple, les naturels joyeux sont plus portés à la luxure, les tristes davantage enclins à la colère » (*PL* 17, 53).

Il y a donc là une mine inépuisable d'observations et de conseils pour les cas les plus divers puisque S. Grégoire passe en revue : les pauvres et les riches, ceux qui sont dans la joie ou dans la tristesse, les inférieurs et les supérieurs, les sages et les simples, les effrontés et les timides, les arrogants et les pusillanimes, les impatients et les patients, les bienveillants et les jaloux, les simples et les retors, les bien portants et les malades, ceux qui craignent les châtiments et ceux qui s'en moquent, les taciturnes et les bavards, les paresseux et les brouillons, les doux et les colériques, les humbles et les orgueilleux, les opiniâtres et les inconstants, les gourmands et les sobres, ceux qui font des libéralités comme ceux qui, au besoin, dérobent pour donner, ceux qui aiment les disputes et les pacifiques, les ignorants et les savants, ceux qui recherchent l'apostolat de la prédication et ceux qui le fuient, ceux qui réussissent à tout coup et ceux qui n'ont de succès en rien, les personnes mariées et celles qui ne le sont pas... [1].

Pour chacune de ces situations, S. Grégoire a prévu des leçons basées sur la Sainte Ecriture ou la raison théologique. A propos de la patience et de l'impatience, par exemple, on trouve tout un dossier scripturaire qui sous-tend la réflexion du pasteur : Math., VII, 3, 5 ; Luc, VI, 27 ; XXI, 19 ; I Cor., XIII, 4 ; Gal., VI, 2 ; Ephes, IV, 31 ; Prov., XVI, 32 ; XIX, 11 ; XXIX, 11 ; Eccl., VII, 9 ; Ezech., XLII, 13. Aux jaloux, c'est-à-dire à ceux qui s'affligent de tout bonheur nouveau survenant à leurs frères, S. Grégoire rappelle que les chrétiens ne forment qu'un corps et que l'avantage de l'un est celui de l'autre. D'ailleurs la charité, qui nous fait aimer les bonnes actions des autres, devient notre partage par le mérite d'intention et de complaisance. Quels maux spirituels le jaloux ne prépare-t-il pas pour lui et pour les autres en imitant le démon, dont l'envie fit entrer le péché dans le monde (Sag., II, 24), ou encore Caïn que l'envie mena au fratricide (Gen., IV, 4-5) ? La jalousie est une véritable carie de l'ossature spirituelle (Prov., XIV, 30) et compromet définitivement le progrès spirituel [2].

b) *Recherche de l'équilibre moral*

Il ne peut être question de rapporter ici toutes ces richesses qu'on indiquera seulement au moraliste. Notons seulement un point où la *Regula pastoralis* de S. Grégoire apporte beaucoup plus que tant d'autres ouvrages. Il n'est pas rare, en effet, de lire des invectives contre les vices et des recommandations en faveur des vertus. Par contre, il est moins commun de voir un moraliste faire

[4] *Regula*, 1, 4, *PL* 77, 16, 17. La notion de discrétion est beaucoup plus large chez les anciens que de nos jours. Elle englobe une bonne part de ce que nous appelons la « *prudence* ».

[5] *Regula*, 1, 11, *PL* 77, 24. Le manque de discrétion est ici symbolisé par le nez court, difformité physique qui, dans l'ancienne loi, écartait du sacerdoce : 2, 4, *PL* 77, 30. Bien souvent, remarque S. Grégoire, les vices prennent l'apparence des vertus, 2, 9, *PL* 77, 44 ; 3, 17, *PL* 77, 77.

[6] *Regula*, 2, 10, *PL* 77, 44.

[7] *Regula*, 1, 11, *PL* 77, 25 ; 2, 2. « Mundamini qui fertis vasa Domini... Apud semetipsos ergo, quantum debeant mundari, conspiciant qui ad æternitatis templum vasa viventia in sinu propriæ spontionis portant ». Cf. *PL* 77, 30. Il s'agit, cette fois, du lin dont s'habillait le grand prêtre.

[8] *Regula*, 1, 10, et 2, 3, *PL* 77, 23, 29.

[9] *Regula*, 3, 1, *PL* 77, 50.

[10] *Regula*, 3, 2, *PL* 77, 52 et 87.

[1] *Regula*, 3, 1, 2 ss, *PL* 77, 50 ss.

[2] *Regula*, 3, 10, *PL* 77, 59, 62.

une place aux valeurs humaines ou aux situations psychologiques délicates. S. Grégoire n'est pas de ceux qui croient la maladie l'état normal du chrétien. Pour lui la santé est un bien, tout comme l'intelligence d'ailleurs qu'il cite à la même occasion. Le tout est de ne pas en faire une occasion de péché et de la mettre au service du bien [3].

De même, le grand pape ne croit pas que le moraliste doive seulement s'adresser à ceux que les psychologues appellent les « forts »; les orgueilleux, les cupides, les dominateurs. Il fait une large place aux « faibles », c'est-à-dire aux timides, aux pusillanimes, aux malchanceux, à ceux qui n'osent pas parler. Sans doute, remarque le pontife, on peut adresser bien des reproches aux bavards qui commettent des péchés de la langue mais les taciturnes ne sont pas moins en danger. Car leur silence extérieur n'est qu'un écran cachant une multiplicité de pensées d'aigreur, de révolte, d'orgueil. Victimes d'une injustice, il leur arrive de tomber dans un ressentiment d'autant plus profond qu'il ne s'exprime pas et ne se défoule pas. Ils feraient mieux de se confier, comme aussi de formuler les reproches envers le prochain qui les étouffent en quelque sorte. L'idéal n'est pas de murer sa bouche mais d'y mettre une porte (Ps., CXL, 3) qui puisse aussi bien être ouverte que close.

Les âmes simples et dépourvues d'astuce se voient reconnaître par S. Grégoire le droit de se défendre contre ceux qui voudraient leur extorquer des confidences. Il ne suffit pas de donner pour consigne : « Evitez le mensonge », il faut encore apprendre à taire la vérité. Aux timides, on ne ménagera pas le réconfort même si, par ailleurs, on doit leur adresser des reproches. Les pusillanimes sont trop pénétrés de leur propre faiblesse et estiment leurs actions méprisables. On ne craindra donc pas de leur rendre d'abord une certaine confiance en eux-mêmes par quelques louanges ou compliments. Ils se reprochent déjà eux-mêmes leurs fautes et y trouvent un argument de plus pour leur timidité. Le pasteur n'insistera donc pas sur elles, mais parlera plutôt du futur. « S'il y a dans leur vie certains désordres, on ne les blâmera pas comme des fautes commises mais on les interdira à la façon de fautes qu'il ne faut pas commettre ». On s'efforcera de bannir la crainte de leur psychologie religieuse de façon à ce qu'ils s'ouvrent à l'esprit de liberté et de charité [4].

CONCLUSION

Lorsqu'on fait le bilan des idées professées par un Père de l'Eglise ou un théologien, on trouve évidemment un lot considérable de thèses qui sont communes à tous les auteurs chrétiens. Nous n'avons qu'un maître, le Christ, et le rôle des plus clairvoyants, des plus savants d'entre les chrétiens ne peut jamais être que d'exploiter les richesses de l'enseignement évangélique. Et cependant la diversité des esprits, des tempéraments, des époques, des méthodes, peut permettre de souligner des traits caractéristiques. La Révélation du Christ est si riche que nous ne pouvons en bien pénétrer que certains aspects, quitte à donner moins d'attention aux autres.

Pour S. Grégoire il semble que l'on peut surtout souligner l'orientation religieuse de sa morale et la tournure psychologique de son enseignement.

La morale chrétienne peut être exposée de manières bien différentes. On peut voir en elle, par exemple, la sublimation du droit naturel et par conséquent faire une large place dans son exposé, à la philosophie. C'est ce qu'ont fait certains Pères ou certains scolastiques : ils n'ont pas craint de reprendre pour une bonne part l'enseignement des philosophes païens, tout en insistant évidemment sur le devoir de le dépasser. S. Augustin fait grand cas des Platoniciens, de leur morale centrée sur le bien et le bonheur que l'homme recherche par la vertu. Et puis il montre que le vrai bien de l'homme est dans le Christ, et que la vraie vertu est la charité théologale. Chez S. Grégoire, on ne trouve rien de pareil. Il semble que ses études profanes ne lui ont pas donné une connaissance très poussée des philosophes. Ou bien, peut-être a-t-il pensé, avec beaucoup de moines de son époque et du haut Moyen Age, qu'un religieux ne devrait pas se complaire en ce genre de lectures. Toujours est-il qu'il se tient presque exclusivement au plan de la morale surnaturelle ; son point de départ est le devoir de l'homme d'être une image toujours plus fidèle de Dieu ; pour lui, les vertus essentielles sont les théologales ou celles des béatitudes. Il ne faut pas plus s'en étonner qu'en tirer argument pour un exclusivisme déplacé. *In domo Patris mei mansiones multæ sunt...*

Un autre trait de l'enseignement grégorien est la finesse psychologique. S. Grégoire est un méditatif qui est habitué à l'introspection. Et comme il avait une nature très riche, c'est à partir de lui-même qu'il a su comprendre les autres. Ses *Moralia* sont pleins d'observations psychologiques; sa *Regula pastoralis* montre une puissance d'observation et un sens de la « personalisation » remarquables. De lui, nous devons apprendre que tous les hommes — bien que dotés d'une nature identique — ne sont pas les mêmes : ils se diversifient à l'indéfini. Dès lors, dans notre enseignement de la morale nous devons tenir compte et du caractère universel de la morale et de l'adaptation nécessaire à chacun.

En un mot, pourrait-on dire, la pensée de saint Grégoire se qualifie par une attention toute spéciale aux deux pôles de la vie morale : Dieu et l'homme.

Philippe DELHAYE.

[3] *Regula*, 3, 12, *PL* 77, 67. L'adversité, la mauvaise santé doivent d'autant moins désorienter le chrétien que les biens et les maux temporels sont communs aux bons et aux mauvais (3, 13). La prospérité peut cependant être une grâce de Dieu, elle implique le devoir de le remercier (3, 26).

[4] *Regula*, 3, 13, *PL* 77, 58-77.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Le pape Jean XXII et son enseignement sur le bonheur des âmes séparées

Q. — Le nom de notre nouveau pape m'a fait recourir à son prédécesseur de nom, Jean XXII. Ce pape fut un lutteur et il a bien défendu l'Eglise ; on peut dire qu'il l'a bien servie.

Mais il entra aussi en discussion au sujet de la vision béatifique. Il affirmait que les âmes des justes vont sans doute immédiatement au ciel, mais que leur vue s'arrête à l'humanité du Christ, le face à face avec la divinité étant réservé après le jugement dernier. « Il n'est pas rationnel, disait-il, que ce qui est imparfait jouisse d'un état parfait avant d'avoir réalisé sa propre perfection. Or l'âme n'est pas parfaite tant qu'elle n'est pas réunie à son propre corps. Donc elle n'a pas encore droit à la joie parfaite. »

Qu'en est-il de cette doctrine ? Opinion personnelle ? Que Jean XXII a rétracté avant de mourir : c'est tout de même le chef de l'Eglise qui l'enseignait !

R. — Notre correspondant sait fort bien que ce n'est pas comme chef de l'Eglise que Jean XXII a engagé une controverse (c'est à dessein qu'on emploie ici ce mot) sur la vision béatifique. A cette époque (1331), malgré la profession de foi de Michel Paléologue au concile de Lyon (1274), l'entrée des âmes justes dans la vision bienheureuse n'était pas encore clairement définie. Le concile de Lyon enseignait simplement que ces âmes étaient reçues immédiatement dans le ciel, *mox in cœlum recipi*. Jean XXII, comme théologien privé et comme prédicateur, formulait son opinion dans le sens même qu'a rapporté notre consultant, et même l'appuyait sur la profession de foi du II^e^ concile de Lyon.

Le P. X. Le Bachelet a fort exactement rapporté la position prise par le pape :

Jean XXII s'est posé dans ses sermons, non pas en pape qui parle *ex cathedra*, mais en docteur privé qui émet son opinion, *hanc opinionem* et qui, tout en cherchant à la prouver, la reconnaît discutable. Dans son second discours, on lit ces paroles (*Ms.* de Cambridge, fol. 10) : *Dico cum Augustino, quod si decipior hic, qui melius sapit corrigat me...* Aussi, en face des franciscains schismatiques qui avaient intérêt à grossir les choses, le théologien allemand Ulrich observait-il judicieusement que, si le pape eût voulu définir la question, ou donner son sentiment pour une vérité dogmatique, il n'aurait point tissu ses discours de citations, de syllogismes et de subtilités scolastiques.

Rien de plus propre à confirmer cette vérité et tout à la fois à préciser la position prise par Jean XXII, qu'une page du manuscrit de Cambridge (fol. 95*b*), où le débat est brièvement résumé. Voici les assertions qu'on reprochait au pape d'avoir énoncées, *Ista sunt quæ opponuntur domino :* 1° Avant le jour du jugement, les âmes des saints voient seulement l'humanité du Christ et c'est en elle seule que se trouve leur repos. — 2° Avant le jour du jugement, les âmes saintes ne voient Dieu que d'une façon abstractive, comme dans un miroir, *visio specularis*. — 3° L'objet propre de cette vision n'est pas la divinité même, mais son image. — 4° Avant le jour du jugement, l'âme n'est ni récompensée ni punie, car ce n'est pas elle, mais la personne qui a mérité. — 5° La béatitude céleste ne peut pas recevoir d'accroissement après le jugement dernier, comme si d'abord moins parfaite dans l'âme séparée, elle devenait plus parfaite dans le composé humain. — 6° Dans cette prière de la messe : *Memento etiam, Domine, famu'orum famularumque tuarum*, etc., l'Eglise prie pour la délivrance des âmes saintes.

Suivent les répliques de Jean XXII, *Responsiones domini* : 1° J'ai dit et prouvé que les âmes séparées ne voient pas l'essence divine face à face, *visione faciali*, et j'ai prouvé par les Pères qu'elles reposent sous l'humanité du Christ. — 2° J'ai prouvé par de nombreux témoignages, empruntés à l'Ecriture et aux Pères, que toute vision dans les âmes saintes est abstractive, *specularem*. — 3° J'ai dit et prouvé que dans cette sorte de connaissance on ne voit pas la divinité de cette vision que l'Apôtre appelle *faciale*. — 4° J'ai dit qu'avant le jour du jugement l'âme ne reçoit pas la récompense qui constitue la vie éternelle, *non præmiatur præmio illo quod est æterna vita* ; qu'en tout le reste elle ne soit pas récompensée, je ne l'ai point dit ; j'ai même affirmé nettement et prouvé le contraire. — 5° Il est vrai que la béatitude qui consiste dans la vision intuitive ne peut pas être plus parfaite dans l'âme après la résurrection du corps, puisqu'auparavant l'âme ne jouit pas de cette béatitude, mais seulement de celle qui vient de la connaissance abstractive, capable assurément d'augmentation et de diminution. — 6° La prière en question semble bien supposer ce que j'ai avancé, puisque, d'après sa teneur, les âmes appartiennent à l'Eglise militante jusqu'au jour du jugement. (D.T.C., II, 662-663).

Est-ce là le langage d'un pape, ne disons pas parlant *ex cathedra*, mais même simplement donnant un enseignement officiel ? De nos jours, de toute évidence, il serait moralement impossible à un souverain pontife de présenter une opinion discutable et de la soutenir en provoquant la discussion par des parties adverses. Les temps ne sont plus les mêmes et la théologie a fait des progrès et réalisé des précisions, qui ne comporteraient plus de semblables controverses.

La rétractation de Jean XXII laisse encore percer un certain attachement à la position discutable (à son époque) adoptée par lui. Voici comment la présente G. Mollat, l'historien spécialiste des papes d'Avignon :

A l'encontre de tous ceux qui en ont parlé, Noël Valois a, semble-t-il, bien établi que Jean XXII introduisait dans l'acte très connu (de sa rétractation) une véritable restriction : « Nous confessons et croyons que les âmes séparées des corps et pleinement purifiées sont au ciel dans le royaume des cieux, au paradis, et avec Jésus-Christ, en la compagnie des anges, et que, suivant la loi commune, elles voient Dieu et l'essence divine face à face et clairement, *autant que le comportent l'état et la condition de l'âme séparée* » [1].

Ces derniers mots ne laissent-ils pas entrevoir que le pape n'abandonna qu'à demi son sentiment ? Son langage calculé indique « que les âmes séparées voient Dieu autrement que les âmes réunies aux corps ». — Ainsi tout en se soumettant humblement aux décisions de l'Eglise en une matière où la doctrine n'était pas encore fixée, Jean XXII introduisit, dans sa rétracta-

[1] Comparez la définition de Benoît XI, successeur de Jean XXII : « Par le fait même de cette vision, les âmes... jouissent de la divine essence, qui se manifeste elle-même à nu, clairement et ouvertement, sans aucune créature dont la vue s'interpose, mais immédiatement et ouvertement. »

tion, une restriction qui en change notablement le caractère. (*D.T.C.*, VIII, 639-40).

En toute hypothèse, conclut pertinemment G. Mollat, « l'acte suprême du vieux pontife authentique la rétractation même que ses ennemis ont considérée comme fausse, comme nulle et comme extorquée à un moribond ».

A. M.

Un prêtre qui baptise peut-il aussi être parrain ?

Q. — Un prêtre est demandé par une famille pour être le parrain d'un enfant. Ce prêtre peut-il être en même temps le ministre du sacrement ?

R. — 1° Il faudra se rappeler tout d'abord qu'un prêtre — et même *tout clerc* engagé dans les ordres *sacrés*, ainsi que tout religieux [1] novice ou profès — ne peut être *licitement* parrain sans la permission *(licentia)* expresse ou le consentement (*venia*) formel de son propre Ordinaire ou du Supérieur religieux. S'il s'agit d'un membre d'un Institut religieux, le canon 766, 4°, exige *en outre* qu'il y ait un motif d' « urgente nécessité »[2]. Les auteurs font remarquer que cette « nécessité » existera plus facilement dans les missions, au moins pour le baptême des tout premiers catéchumènes d'une localité ; pour les suivants, le missionnaire pourra désigner l'un ou l'autre des nouveaux baptisés.

Le prêtre sollicité de remplir la fonction de parrain n'oubliera donc pas de se munir de l'autorisation de son Ordinaire (évêque, vicaire général ou vicaire capitulaire), ou, s'il est religieux, de la permission de son Supérieur *au moins local* (canon 766).

2° Quant à remplir la double fonction de parrain et de ministre du baptême, on peut dire qu'à strictement parler et en rigueur de droit, la chose n'est pas *positivement défendue*. On notera cependant que les textes juridiques, avant comme après le Code, *supposent* toujours la distinction du parrain et du baptisant. Il existe même un texte formel de la Propagande (21 sept. 1843) interdisant le cumul des deux fonctions par la même personne, *mais seulement pour le sacrement de confirmation* (*non esse tolerandum*). Cfr. *Collectanea P. F.*, I, n. 969. La S. C. des Rites (14 juin 1873) fut un peu moins sévère : d'un évêque, qui désirait être le parrain d'une personne qu'il confirmait, le dicastère romain exigea seulement qu'il exerçât la fonction de parrain par l'intermédiaire d'un *procureur*. (*Decr. authent.*, n. 3305, 3°).

C'est ce texte dont la plupart des auteurs font l'application au parrainage du baptême, « par analogie de droit » (ou peut-être sans en avoir vérifié les termes). On notera cependant qu'en l'absence de législation formelle concernant le baptême [3], on ne saurait faire de la désignation du procureur une règle absolue. On peut cependant la considérer comme une convenance, dont on ne s'écartera pas sans raison sérieuse.

Ce qui nous étonne davantage c'est de rencontrer dans quelques diocèses une certaine pratique qui consiste à n'accorder à un prêtre la permission d'être parrain *qu'à la condition qu'il administre aussi le baptême !...* Nous avons vainement cherché dans le droit un fondement à cette jurisprudence. Jusqu'à plus ample information, nous pensons qu'elle va à l'encontre de cette distinction des personnes du parrain et du ministre, au moins « supposée » par le Code, et qui semble conforme à l'esprit (*mens*) du législateur.

Signalons, pour terminer, que le procureur désigné peut exercer ce rôle, même s'il est d'un sexe différent de celui du mandant. A défaut d'un homme (sacristain, enfant de chœur) le prêtre pourrait donc donner mandat à une femme (par ex. à la personne qui tient l'enfant). Par ailleurs, si le procureur doit avoir l'usage de la raison pour remplir validement son rôle, il n'est nullement nécessaire qu'il remplisse les conditions de validité ou de licéité requises par les canons 765 et 766 : les parents ou le conjoint du baptisé peuvent donc être procureurs. Même un non-baptisé pourrait remplir validement ce rôle, si c'était nécessaire ou raisonnable. Cependant faire tenir ce rôle par un indigne ne serait pas séant et pourrait être scandaleux.

A. BRIDE.

[1] Il faut en dire autant des *religieuses* — qu'elles soient novices ou professes — pour remplir les fonctions de marraine. (Cfr. can. 490).

[2] On notera qu'une prohibition identique (qui n'intéresse que la licéité) existe pour le parrainage ou le marrainage au sacrement de confirmation (can. 796, 3°)

[3] Une telle législation pourrait cependant exister au stade diocésain ou provincial, ou encore en vertu d'une coutume légitime. De même que certains statuts particuliers interdisent le parrainage non seulement aux clercs « dans les ordres sacrés », mais encore à ceux qui se préparent à les recevoir.

JURISPRUDENCE

Au sujet de l'école

Q. — 1° Un instituteur peut-il garder en retenue, à l'heure de la sortie, des enfants qui doivent suivre les cours du Catéchisme ?

2° Peut-il interdire à ses élèves de garder à l'école, mais dans leur cartable, le *Catéchisme* dont ils auront besoin à la sortie ?

R. — 1° Il est déconseillé aux instituteurs de garder en retenue à l'école, les enfants qui doivent aller au catéchisme (*Réglements scolaires* 1952 publiés par l'*Education Nationale*, p. 149) : — « Lorsque la retenue après la classe aurait pour effet d'entraver *la liberté* d'un élève de suivre l'enseignement religieux ou les exrcices du culte, l'instituteur *doit* reporter la retenue à un autre moment. »

Il y aurait là une atteinte *à la liberté de conscience et du culte* (article 1er de la loi du 9 décembre 1905), le catéchisme étant un acte cultuel, et *à la puissance paternelle.*

2° Un instituteur public n'a pas le droit d'interdire à un enfant d'avoir son *Catéchisme* dans son cartable, pas plus que son chapelet dans sa poche, ou une médaille au cou.

Q. — L'*Ami* pourrait-il me dire s'il est exact qu'une personne (non titularisée) faisant la classe dans une école de l'Etat, ne peut, *dans ses temps libres*, faire le catéchisme aux enfants de la paroisse ?

R. — En vertu de l'article 25 de la loi du 30 octobre 1886, sont interdits aux instituteurs publics, « les emplois rémunérés ou gratuits dans le Service des cultes ». Or le catéchisme est, en jurisprudence, considéré comme acte cultuel.

Cette disposition est une atteinte à la *liberté de conscience et de culte* des instituteurs, garantie par l'article 1er de la loi du 9 décembre 1905, et *contraire à la Constitution*. Mais c'est à l'intéressée d'invoquer ces raisons.

Il serait curieux que de telles lois s'appliquent au Maroc, désormais hors du Droit national français !

Q. — Le directeur de l'école communale de notre quartier vient de dire à une de ses jeunes institutrices, qui s'occupe depuis quelque temps, le jeudi, du patronage paroissial des filles, « Vous ne pouvez vous occuper de ce patronage. Etant institutrice d'Etat, si vous voulez rendre service le jeudi, vous devez vous occuper d'une œuvre scolaire et non d'un patronage confessionnel ; je vous montrerai d'ailleurs le réglement. »

L'*Ami du Clergé* serait-il à même de nous faire savoir s'il existe un *texte de loi* qui puisse empêcher cette institutrice de s'occuper du patronage paroissial (des membres de l'enseignement s'occupent bien d'œuvres communistes ou socialistes : faucons rouges par ex.) ?

R. — L'article 25 de la loi du 30 octobre 1886 interdit aux instituteurs seulement parmi les fonctionnaires, un emploi payé ou gratuit dans le service des cultes.

Or un Patronage ne *relève en rien des exercices du culte*, même si les enfants, y font une prière.

Donc cette personne, sauf cette restriction, recouvre sa pleine et entière liberté hors de l'école.

Il lui suffit d'invoquer l'article 1er de la loi du 9 décembre 1905, la récente Constitution et les lois du 28 mars 1882 et 30 octobre 1886, laïcisant l'enseignement public, seulement à l'intérieur de l'école.

A différentes reprises, le Ministre de l'Education Nationale a dû affirmer ce principe de liberté des instituteurs, en faveur de ceux que vous signalez comme s'occupant de mouvements politiques et activités anti-religieuses.

J. KERLEVEO
Docteur en Droit.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

S. Exc. Mgr FOURREY, évêque de Belley. — **Le Curé d'Ars.** Préface de S. Em. le cardinal Gerlier. — In-4 de 216 p., avec 115 illustrations. — Broché, 1.800 fr. ; relié, 2.300 fr. — Editions du Chalet, Lyon, 1959.

Parmi toutes les publications qui vont marquer le Centenaire du saint Curé d'Ars, celle-ci peut prendre le premier rang. L'auteur en est Mgr Fourrey, au diocèse duquel Ars appartient, et dont le saint Curé est la gloire. Son texte est écrit d'une plume alerte et d'un style vivant. Et il ne se borne pas à utiliser les documents jusque-là connus. Ses recherches lui ont permis de découvrir, à l'évêché de Belley, des pièces inédites. Mais n'allons pas croire que la physionomie du saint Curé en soit, pour l'histoire, modifiée de manière sensible. Il y a bien des manières cependant de le faire voir, de dire ce qu'il fut, ce qu'il fit, la sainteté qui était en lui. Le « patron des curés » est ici admirablement analysé.

Ce qu'il y a de plus nouveau dans le présent volume, croyons-nous, c'est l'apport extrêmement riche de l'illustration venant constamment éclairer le texte si prenant déjà par lui-même. Jamais on n'avait réuni autant de vues d'Ars, de son église, de son presbytère, ni autant de portraits de son curé, à tous les âges, sous tous les éclairages. Dans un grand nombre de cas, il s'agit de gravures du temps. On peut dire que tous les événements importants de la vie du saint homme en sont illuminés, depuis Dardilly son pays natal, Ecully où il fut vicaire, les séminaires dont il avait été l'élève, les plus saints de ses condisciples, Marcellin Champagnat et le R. P. Collin : rien n'a été oublié. A tous les points de vue donc, cet ouvrage, digne hommage pour un grand centenaire, intéressant tous les curés de France et du monde, est une réussite exceptionnelle.

L. C.

John FORDS, Gerard KELLY, S. J. — **Contemporary moral Theology. Vol. I : Questions in fundamental moral Theology.** — 368 p. (22 x 14), 4 doll. 50. — The Newman Press, Westminster (Maryland), 1958.

Comme l'indique le titre, il ne s'agit pas ici d'un manuel de morale, mais de quelques questions, très diverses d'ailleurs, touchant la théologie fondamentale. De 1941 à 1954, les auteurs du présent travail donnèrent des articles à la revue *Theological Studies*. D'où l'idée d'approfondir les questions traitées, d'amplifier et parfaire ces articles, et de les réunir en un volume.

Les questions proposées ici sont d'ordre très divers. Certaines constituent une introduction à l'enseignement moral, par exemple : l'Eglise et la loi morale ; valeur doctrinale et interprétation de l'enseignement papal : critiques modernes de théologie morale. D'autres reprennent l'un ou l'autre aspect de la théologie morale fondamentale en tenant compte à la fois des conditions de vie actuelle — on pense, par exemple, au chapitre consacré aux occasions du péché — et des travaux effectués au cours de ces dernières décades, spécialement dans le domaine de la psychologie. D'autres enfin, traitent de problèmes d'actualité, comme : psychiatrie et catholicisme ; ou bien : l'enseignement du Saint-Siège et les réflexions doctrinales sur la morale de situation.

Les auteurs disposent certainement d'un ample et sûr recueil en ce qui concerne l'enseignement de la Hiérarchie, et l'on se ralliera volontiers à l'interprétation qu'en général ils en donnent. Par ailleurs, les conclusions doctrinales qu'ils proposent tiennent compte d'une documentation assez importante et tenue soigneusement à jour.

D'une façon générale, cet ouvrage sera précieux pour qui voudra se mettre ou se tenir au courant de ce qui est paru, ces dernières années, sur ces questions de théologie morale fondamentale.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 10 februarii 1959
G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)